

武蔵野大学学術機関リポジトリ Musashino University Academic Institutional Repository

仏教の死生観：古典文学における死生観の変遷

著者	辻本 臣哉
雑誌名	人間学研究論集
号	4
ページ	37-48
発行年	2014
URL	http://id.nii.ac.jp/1419/00000350/

仏教の死生観

—古典文学における死生観の変遷—

辻 本 臣 哉

1 はじめに

日本は、世界の歴史でこれまで経験したことのない高齢化を迎えている。高齢化の進展により、死の問題は、個人の問題だけではなく、社会の問題となってきた。一方、これまで現代社会の中で、死は意図的に避けられてきたため、現代に生きる人々にとって、死といかに向き合うかが大きな課題となっている。このような中、長い歴史の中で死を取り扱ってきた仏教の死生観が、こうした課題解決の糸口となるように思われる。仏教による死生観が、歴史上どのように人々に受け入れられてきたかを分析する。分析方法として、古典文学の中での、他界の描かれ方に注目し、それが仏教によってどのように変遷してきたかについて考察する。

2 先行研究

古典文学と日本人の死生観についての研究は、数多く存在する。その中には、時代の異なった作品を複数採り上げ、死生観の変化に着目した研究もある。例えば、大東俊一（2011）は、仏教が普及する以前の記紀神話や『万葉集』の頃の死生観と、仏教が普及した『日本霊異記』の頃の死生観を比較し、その相違を検討して、次のように結論付けている。「記紀神話の黄泉国、根之堅州国であれ、『万葉集』の山中他界、天上他界であれ、それらは日常の生活圏の外に存在すると曖昧に観念されている世界であった。この世と近接し往来可能であるといったこの他界観念は、仏教が地獄や極楽という明確な他界観をもたらしたあとも、『日本霊異記』に見られる極楽浄土と地獄が融合したようなこの世と地続きの他界、という観念に受け継がれた。そして、文化の和様化が進んだ平安時代以降は、美しい自然の中、山の向こうに浄土があると漠然と観念されていく」¹。

同様に、仏教が普及した後の古典文学を比較検証したものとしては、王玉玲（2009）が、『日本霊異記』および『今昔物語集』を基に、神仏習合の死後の世界を説いている。日本人の伝統的な意識では、葬られた場所によって靈魂は山、海、地下のような異なった他界へ行き、一方、仏教では、人間の靈魂の行き先は人の生前において為した業によるという。王玉玲（2009）の所論では、『日本霊異記』および『今昔物語集』に表現された死後の世界は、神道と仏教と、互いに習合できるところを踏まえながら、善の帰着として他界と浄土を、悪の帰着として黄泉の国と

地獄を同一化したと結論付けられている²。

3 分析の方法

分析の方法としては、時代区分を大きく3つに分類し、考察することとした。この3つの時代区分の根拠になっているのは、日本への仏教の普及と『往生要集』の撰述という2つの事柄が、どちらも日本人の死生観に大きな影響をもたらしたと考えられるからである。これに基づき、①仏教普及以前、②仏教普及後・『往生要集』撰述以前、③『往生要集』撰述以後という3つの時代区分を設定する。①仏教普及以前では記紀神話や『万葉集』を、②仏教普及後・『往生要集』撰述以前では『日本霊異記』を、③『往生要集』撰述以後では『源氏物語』、『今昔物語集』などを採り上げる。

4 古典文学における死生観

(1) 仏教普及以前

仏教普及以前の日本人の死生観を考える場合、最も重要なものとして、伊邪那岐神が、亡くなった妻である伊邪那美神に会いに黄泉の国に行く物語があげられよう。『古事記』(712)、『日本書記』(720)ともに集録されているが、ここでは、『古事記』の物語を中心に考察していく。

『古事記』での物語の概略は、以下の通りである。伊邪那岐神は、妻の伊邪那美神に会いに黄泉の国に行き、伊邪那美神は「殿の膝戸」という入り口にある扉を開けて、夫を出迎えた。伊邪那岐神は、伊邪那美神に現世に戻るよう懇願する。すると、伊邪那美神は、戻ってよいかどうか黄泉の神と論じ合うので、その間自分を見ないようにと言う。伊邪那美神がそのように言って去ってから時間が随分と経ったため、伊邪那岐神は、待ちきれなくなって、妻との約束を破り、黄泉の殿舎の中に入って妻の姿を見てしまう。その姿は、膿が湧き出て、ころころと音のするほど蛆がたかり、ガスが充満して膨れ上がった状態であった。伊邪那岐神は、その姿に恐れ慄き、逃げ出した。伊邪那美神は、約束を破られ恥辱を与えられたと怒り、黄泉の醜女である予母都志許売や八つの雷神に夫を追わせる。伊邪那岐神がやっとのことで黄泉比良坂の坂本に到達し、彼はそこに生えていた桃の実を三つとって迎え撃つ。最後に、伊邪那美神自身が伊邪那岐神に追い迫ったが、伊邪那岐神は、千人掛かりで引くほどの大きな石で、黄泉の国との通路を塞いでしまう。

この物語において、日本人の死生観に対して、魂と死体の関係、及び現世と他界の関係という二つの重要な点があるように思われる。

まず、魂と死体の関係についてだが、見るなどと言って見られてしまった伊邪那美神の姿は「膿が湧き出て、ころころと音のするほど蛆がたかり、ガスが充満して膨れ上がった状態」であった。これは、まさに死体の描写である。したがって、この期の他界では、魂と死体とが完全に分離されているのではなく、未分化であったと考えられる。火葬が一般化する以前は、人々は朽ち果てていく死体を目にすることが多く、その強烈なイメージが、死後の存在にも当てはめられた。すなわち、この期では、肉体を離れた魂という概念は、あまりなかったのではないかと思われる。実際、伊邪那岐神自身も黄泉の国へは、その肉体のままで訪問している。

これに関連して、大国主神の神話が参考になる。大勢の兄弟からいじめられた大国主神が、母神の助言にしたがって、須佐能男命のいる根の堅州国に赴く。そして、大国主神は、須佐能男命の娘、須勢理毘売と結婚して根の堅州国を逃げ出した。須佐能男命は、黄泉比良坂まで追ったが、そこで足を止める。この場合、根の国の住民である須佐能男命と須勢理毘売は、死人でも死霊でもないように思われる。須勢理毘売に至っては、大国主神とともに現世に行ってしまう。須佐能男命が、伊邪那美神のように死んで、根の国に行ったのではなく、その肉体のまま赴き、住んでいたと考えられる。根の堅州国は、その肉体のまま、すなわち生きたままでも存在できる場所であると考えられる。伊邪那美神のいた黄泉の国とこの根の堅州国が違う場所であるとも考えられるが、どちらの神話にも「黄泉比良坂」が出てくることから、同一の場所と考えるのが妥当ではないかと思われる。

以上のことから、当時は、魂と肉体とは未分化なままであり、他界（黄泉の国）は、魂だけの存在ではなく、その住人は肉体をもって存在すると考えていたと思われる。

次に、現世と他界の関係についてである。黄泉比良坂が登場するが、現世と黄泉の国のどちらが坂の上にあり、どちらが坂の下にあるか不明である。久野昭（1997）は、記紀神話の解釈では、どちらとも読み取れると主張する³。また、古代日本人にとっての他界の場所について、山折哲雄（2007）は、『万葉集』には、挽歌という死者をいたむ歌がたくさん出てくる。それを見ると死者の魂が山や海に漂っていくとたわれている。⁴と述べている。これは、仏教の影響を受ける以前の日本人の他界観であったといえる。柳田國男（1945）も、「霊山の崇拜は、日本では仏教の渡来よりも古い」と主張する⁵。

久野昭（1997）は、他界と現世との隔離の重要性を強調する。伊邪那岐神は、千人掛かりで引くほどの大きな石で、黄泉の国との通路を塞ぐ。この塞の石を挟んで離別の呪言を唱え合い、その後、「吾は伊那志米志岐穢き国に在り祁理」という感慨とともに禊をして、身についた死穢を洗い落とすことによって、他界との絶縁が完了する⁶。すなわち、黄泉の国は、非常に穢れた場所、現世と隔離されなければならない場所ということになる。

そうした他界観の要因を、久野昭（1997）は、以下のように分析する。人が死骸の観念を抱くようになれば、それを地下に埋めるにせよ、地上に放置するにせよ、日常生活の場からはある程度隔離された場所に死骸を運ぶのは、当然である。したがって、たとえば集落の境である川の向こうに、そのような場所を求めたと考えられる。死体を普段の住居から離れたところに運んだのは、その遺族を含む集落という形の共同体全体が、死穢によって汚染する恐れがあったためである。新谷尚紀（2000）も類似した指摘をしている。「死には生者を死の世界へ引きずり込もうとする恐ろしい力があり、それは増殖する危険なもので、その死の力は比喩的に言えば死の放射能とも呼ぶべき「穢き」もので、それは禊によって浄めなければならないと考えられたのである」⁷。

こうした考えに基づけば、死体やその隔離が、当時の日本人の死生観に大きな影響を与えたことは、想像するに難くない。前述した魂と死体の未分離は、こうした死体の影響を考えれば、当然のように思われる。

最後に、「黄泉返り」について考察する。伊邪那岐神は、黄泉の国から帰還したことから、「黄泉返り」をしたことになる。久野昭（1997）は、「黄泉返り」において、穢れを洗い流す禊の重

要性を指摘する。また、伊邪那岐神が禊をしたのは、黄泉の国から逃げ帰って、黄泉の国と絶縁した後であり、死んで新たに蘇るための浄化ではなく、死んで再び蘇った後の浄化である⁸。こうした考えに従えば、黄泉の国では、浄化することができないことになる。

「黄泉返り」については、『万葉集』にも歌われている。

「海若の沖に待ち行きて放つとも うれむそこれが死^{よみがへ}還生りなむ」(『万葉集』巻3第327番)

死んだ乾鰥をいくら大海の沖に放っても、生き返ることはない。椿実(1972)は、死者は沖へ行き、「黄泉返る」という他界観の存在を指摘する。また、以下のような歌も詠まれている。

「思ふにし死するものにあらませば 千たびぞ吾は死にかへらまし」(『万葉集』巻4第603番)

ここで千回死ぬということは、それだけ生き返ることを意味している。このように「黄泉返り」の観念はある程度当時からあったように思われる。しかしながら、完全に死んだ死者の帰還ではなく、生きたまま黄泉の国に行き、そこから生還したことが中心になっている。また、「黄泉返る」場合も、その人自身として復活するのであって、仏教における輪廻転生とは、大きな隔たりがあるように思われる。

以上、仏教普及以前の日本人の死生観について考察してきたが、これには3つの特徴があるように思われる。第一に、魂と肉体が未分化であり、肉体から魂が分離して他界に行くという概念が希薄である。第二に、他界は山や海など比較的人々の身近にあるが、これら他界と現世とは分離されなければならないと考えられていた。その背景には、死体とそれによる穢れの概念が影響を与えている。最後に、「黄泉返り」という観念はあったが、仏教の輪廻転生とは異質のものである。

(2) 仏教普及以後・『往生要集』撰述以前

平安時代に入ると、徐々に仏教の影響が浸透してきている。この節では、『往生要集』普及以前の古典文学、『日本霊異記』における日本人の死生観について検討しよう。すなわち、仏教の普及により、日本人の死生観がどのように変化したかに着目する。

『往生要集』以前の説話集として代表的なものとして、「善」と「悪」との行為に対する「現報」を語る不思議な話を集めた『日本霊異記』(822)がある。『日本霊異記』において、死生観に関連する説話の代表は、あの世に行った者が、現世に戻ってきてあの世の話をする冥界訪問である。その代表として、下巻第22縁の「重い秤で他人のものをよけいに取り立て、また法華經を書写して、この世において善と悪との報いを受けた縁」がある。物語の内容は以下の通りである。

舎人蝦夷という者が、たくさんの財産に恵まれ、錢や稲を貸し付けてもうけていた。その場合、二種類の秤を使い、貸し付けの時は軽い秤を用い、返済させる時には重い秤を用いて、不当な利益を得ていた。一方、蝦夷は、法華經を二度も書写し、そのたびに法会を催し、僧に頼んで購読するということもしていた。あるとき、蝦夷は突然死んでしまったが、妻子は死体を火葬せず、墓をつくり死者に対する儀礼を手厚くして安置しておいた。すると、死んでから七日目に、蝦夷は生き返った。彼が言うには、二種類の秤を使って不当な商売をしていた罪で、地獄の責め苦を受けたが、法華經を書写していた善行によって、現世に戻されたということである。

ここでは、善行を行えばよい報いが、悪行を行えば悪い報いがよってくるということが示されている。これには、仏教の業の影響が現れている。仏教において、業は元々「行為」を意味し、

善い行為には善い結果が、悪い行為には悪い結果がもたらされるという法則であり、死後も継続する。ただ、善行の報いがこの世に戻る事であり、悪行は地獄での比較的短期間（6日間）の責め苦で、罪が償われるということは、日本特有のもののように思われる。

小林真由美（2009）は、『日本霊異記』にある13の蘇生話を分析した。蘇生話の主人公たちは、死後数日後に蘇生し、その体験を話す。多くは、閻羅王の使いに地獄に連れていかれ、亡くなった人に会ったり、裁判にかけられたり、地獄の責苦を受けたりする。『日本霊異記』では、冥界での主人公の姿に関する記述はない。死の床から徒歩で冥界に連れていかれるが、その姿は人に見えない。この世に戻ってくる場合、多くは遺体が保管されていて、自分の身体に戻ってくる。ただ、藤原朝臣永手の場合は、閻羅王に帰されたが、体が火葬されていたため、蘇生できず、さまようことになる（下巻第36縁）。こうした蘇生話の分析から、小林真由美（2009）は、仏教が日本の死生観に深くくいこんだ形で根をはり始めていることを指摘している⁹。

三浦佑之（2000）は、『日本霊異記』における仏教の影響を肉体と靈魂の分離に求めている。「閻羅王の使いの鬼が、召された人から饗応を受け、恩返しをした縁」『日本霊異記』中巻25縁では、鵜垂の郡の衣女が、他界に行き、自らの肉体が火葬されていたため、山田の郡の衣女の体で蘇生した。これは、まさに肉体と靈魂が分離する存在であると認識されていることを示している。『古事記』では、伊邪那岐神が黄泉の国で見た、伊邪那美神の姿は、蛆虫が這いまわる腐乱死体の姿である。ここには、伊邪那美神の魂は、肉体から離脱せずに存在すると思えない¹⁰。この中巻25縁に対して、出雲路修（1988）は、別の解釈を行っている。物語の中で、「魂」という語が欠如していることと、主人公が山田の郡の衣女であることから、山田の郡の衣女が、自分自身の蘇生を成し遂げたと説く。したがって、ここには、肉体と靈魂の分離が表されていないと主張する¹¹。

しかしながら、小林真由美（2009）の分析にあるように、他の『日本霊異記』での物語では、魂が肉体から離れて、死後の世界を訪問している。また、この世に戻るときも自らの肉体が必要となる。こうした他の物語の構成を考えれば、出雲路修（1988）の解釈は無理があるように思われる。したがって、三浦佑之（2000）が主張するように、日本古代では魂と肉体が未分離だったものが、仏教の影響によって、その両者が分離した存在として受け止められるようになったと考えられる。

次に、他界について考えてみたい。安田夕希子（2002）によれば、『日本霊異記』において、地獄と浄土が明確に対とされるものはない。極楽浄土の用例は見られるものの、極楽に該当するような浄土的な聖地のイメージを詳述したのは、わずかに上巻5縁のみである。その中での描写は、黄金の山という程度に止まっている。これに対して地獄の説話は、10をこえる。すなわち、当時の人々をとらえたのは、浄土ではなく地獄であった。安田夕希子（2002）は、『日本霊異記』における特徴として、第一に現世との境のあいまいさ、第二に黄泉との交錯、第三に地獄についての具体的なイメージの貧弱さという3つを挙げている。そして、次のように結論付けている。『日本霊異記』において、地獄は現世と強いつながりを持つことにより、初めて人々に受容された。日本の地獄は死者の世界として自立するものでなく、現世への強い関心によって支えられている。それを示すのが、中国先行書の影響をうけつつ、他方で存在する、地獄で罪を贖い蘇生する一群の説話であろう。これらにおいて地獄とは責苦をうけつつも罪を減する場であり、あくまで現世

にもどることが可能な場としてとらえられている」。

他界は、仏教普及以前の黄泉の国と比較して、大きく変化している。前述したように、黄泉の国は罪を償う場ではなかったが、地獄では責苦を受けることで罪を減することができる。また、黄泉の国は現世と分離さるべき場所であった。その背景には穢れの観念があると述べたが、『日本霊異記』における地獄では、そうした穢れの意識は薄らいだように思われる。ただ、現世にもどれるという他界の親近性は、黄泉の国も地獄も変わらないと考えられる。

最後に、輪廻転生との関係について見てみる。佐原作美（1998）は、前世からの目的を果たすためだとか、地獄からの蘇生ではなく、生前の業因の報いとして、死後動物や人間に生まれ変わった話に注目した。『日本霊異記』では、こうした転生をした者が、10名いることになる。このうち善業を行った者が2名、善業と悪業の両方を行った者が1名、悪業を行った者が7名である。そして、この10名の転生であるが、善業を行った者2名は、皇子になり、善業と悪業の両方を行った者は牛になり、悪業を行った7名のうち、4名が牛に、1名が牛頭、1名が白猿、1名が毒蛇になっている。悪業は、他人のものの流用、金銭への執着、就業の妨害などである。ここで注目すべきは、悪業を行った者の周縁者が、その転生を知った後、転生者の減罪抜苦のために法要や布施などの諸善業を行っていることである。そして、その直後に転生者は死んだとされているが、つまりはそれらの諸善業が因となって、その果報としてそれらをして安楽浄土に往生させるという構造になっている¹²。

仏教普及以前の「黄泉返り」では、輪廻転生とは異質なものであったが、『日本霊異記』の生まれ変わりでは、業によって動物等になることが記されている。ここにも、仏教の影響が見られる。もちろん、ここでは仏教における輪廻転生が、日本人に受け入れやすいように変容しており、輪廻からの解脱といった考えはない。

以上、仏教普及以後の日本人の死生観について考察してきが、仏教普及以前で述べた3つの特徴との比較をまとめてみる。第一に、未分化だった魂と肉体が、仏教の影響により分化された。第二に、他界の親近性について変化はないが、地獄は罪を減することができるところとなり、穢れの意識は薄らいだ。最後に、「黄泉返り」と異なり、『日本霊異記』の生まれ変わりでは、業によって動物等になることが説かれており、仏教の輪廻転生の影響を受けていると考えられる。

（3）『往生要集』

『往生要集』（985）は、極楽往生の指南書として、源信によって執筆された。この中で、地獄と極楽の様子が詳細に記述され、当時の日本人の死生観に大きな影響を与えたと考えられる。

まず、地獄では、罪の軽い者が堕ちる地獄から順番で、「等活地獄」、「黒縄地獄」、「衆合地獄」、「叫喚地獄」、「大叫喚地獄」、「焦熱地獄」、「大焦熱地獄」、「阿鼻地獄」という8つの地獄が紹介されている。後になるほど、責苦がより過酷で、より長期で、より地下に存在する。この地獄は「六道」の一つであり、これ以外に、飢えと渴きに苦しめられる「餓鬼道」、禽類・獸類・虫類が住む「畜生道」、ひとときも心安らかなことのない「阿修羅道」が説明されている。「人道」と「天道」も説明されているが、否定的な捉え方をされている。「人道」は、「不浄の相」、「苦の相」、「無常の相」から描写され、「天道」では、快楽に満ちていても、これが長く続かないことが強調されている。

一方、極楽浄土では、念仏行者が亡くなると、阿弥陀如来が他の多くの仏や菩薩とともに現れ、観音・勢至菩薩が、極楽へと導く。行者は、王宮で生まれ変わり、金色の身体になり、美しい法衣をまとう。色・声・香・味・触のすべてが光輝いており、限らない快楽を味わうことができる。また、仏や菩薩に会うことができ、仏道が増進され、最高の悟りを得ることができる。

小池長之（1972）は、源信ほど地獄や極楽について詳しい記述をした者はいないと述べている。ただし、極楽浄土の記述については、批判的である。極楽浄土を最も素晴らしい世界であると表現したいために、金銀七宝など、物質的に豪華な記述が、くどいまでに記されているからである¹³。

しかしながら、久野昭（1997）は、極楽よりも地獄の描写に力点が置かれたのは、源信が意図したことであると説く。久野昭（1997）の説は、以下の通りである。まず、源信が最も読者の想像力に期待したのは、地獄の表象であった。前述したように、源信は、六道のうちの一つ「人道」についても、否定的な書き方をしている。源信は、「人道」がいかにも不浄であることを強調すると同時に、病などの内苦や、飢饉などの外苦を説き、さらには無常性を説明している。彼は、現世での人道の生を輪廻の中に位置づけ、読者に現世を輪廻転生の一場面として見せた。その結果、読者にとって、輪廻転生は、ただ後生だけの問題ではなく、いま、ここでの差し迫った問題となってくる。そこで源信は、読者に輪廻に留まるか、極楽に往生するかの選択を迫ったと、久野昭（1997）は結論付ける¹⁴。

『往生要集』が、このような輪廻転生を強調した背景には、その時代の状況が影響しているとも考えられる。『日本霊異記』でも輪廻転生は採り上げられるが、『往生要集』と比べて深刻ではなかった。これは、『日本霊異記』が書かれた9世紀前半は、比較的安定した時代であったためである。一方、『往生要集』の時代には、律令制が崩壊に向かう中、火災、戦乱、疫病などが多発した。さらには、末法思想も広がり、この現世に地獄を見るようになったと考えられる。こうした中、輪廻転生の受容も深化したように思われる。

一方、そうした『往生要集』が書かれた混迷の時代には、死の恐怖も高まったと考えられる。佐々木馨（2002）によれば、『往生要集』の目的は、死の克服にある。「源信が『往生要集』で、臨終念仏の作法である「臨終行儀」を詳細に説き明かしたのも、その心奥に死＝恐怖なる観念が厳存していたからではなかろうか。源信は往生のための正しい念仏のあり方＝「正修念仏」を説示することによって、死の恐怖から自らを、また他者をも解放とうとしたのである」¹⁵。

また、源信の時代には、来迎図も多く描かれている。来迎図には、阿弥陀如来が自ら雲に乗り、二十五菩薩を従えて、この世で阿弥陀仏を信仰したものを迎えに来るところが描かれている。当時、死の恐怖の克服が、大きな問題となっていたように思われる。

以上、『往生要集』の内容、時代の背景、死生観等について述べてきた。『往生要集』は、これまで漠然としたあの世のイメージを明確にするとともに、その理論的根拠をも提供している。また、当時大きな問題であった死の恐怖への具体的な対処を示したことも意義が大きい。

『往生要集』の死生観の特徴は、輪廻転生の概念の浸透にある。苦しみ多い現世を、輪廻の一つの世界であることを読者に認識させ、往生しない限り、こうした苦しみ永久に続くことを迫っている。しかしながら、『往生要集』の輪廻転生の概念は、仏教の原点であるインド思想のそれとは違いがあるように思われる。インド思想では、輪廻転生から逃れる唯一の方法は、解脱であ

る。しかし、『往生要集』では、浄土への往生で解決されることになる。浄土での研鑽によって解脱に至るという究極の目的が、強調されていない。インド思想では、「六道」などの世界においても、生きていくことは苦である。死や来世での再死だけでなく、生までも苦とするインド思想において、解脱に至らなければ安楽は得られない。一方、日本の死生観では、極楽での往生が最終目的となる。ここに、日本人の生に対する楽観があるように思われる。

(4)『往生要集』以後

ここでは、『往生要集』以後の古典文学について検討する。『往生要集』がどのような影響を与えたかについて考察を行うが、『往生要集』以前の作品と以後の作品における死生観の違いが、『往生要集』によるものかどうかは、極めて微妙な問題である。『往生要集』以外の影響も受けている可能性が極めて高いため、この節での考察にはこうした限界があることになる。

源信が『往生要集』を完成させたのは、985年である。『源氏物語』の成立は、寛弘年代と思われることから、『往生要集』成立後、20～25年に書かれたことになる。齋藤暁子(1983)は、『源氏物語』には、往生思想を表現する例がたくさんあることを指摘している。ただし、これは、『往生要集』以前の往生思想の影響か、『往生要集』の影響か区別が難しい。しかし、齋藤暁子(1983)は、八宮の臨終行儀に『往生要集』の影響が見られると主張する。八宮は、人の世に捨てられた人であり、仏道以外に生きる場を持たない。この八宮が、死病を患ったとき、阿闍梨は彼女に対して「はかなき御悩みとみゆれど、限りの度にもおはしますらむ。」と、まるで死刑の宣告のような言葉を発した。これは、阿闍梨が、八宮にあえて死に直面させることによって、仏教への信心を深めさせるためであり、八宮もそれを合意している。これは、まさに『往生要集』であると齋藤暁子(1983)は指摘している。

『今昔物語集』(1106)は、他の説話集と同様、先行資料に依存しながらそれを解体し、自らの論理によって再構築するという方法をとっている。とくに、『今昔物語集』では、きわめて積極的かつ、大胆に解体と再構築を行っている。『今昔物語集』は、『冥報記』、『三宝感応要略録』、『日本霊異記』、『本朝法華験記』、『日本往生極楽記』などを積極的に利用している¹⁶。

『日本霊異記』が822年に編集され、その後『往生要集』が985年に発表されている。そして、『今昔物語集』が1106年に編集された。『今昔物語集』が、『日本霊異記』の素材をどのように解体と再構築を行っているかを見ることにより、『往生要集』がどのように日本人の死生観に影響したかを考察する手がかりとなるように思われる。以下では、宮田尚(1995)に基づき、『今昔物語集』における読み替えについて考える。

宮田尚(1995)によれば、『日本霊異記』は、現報善惡を説こうとすることに作品の主眼が置かれている。一方、『今昔物語集』は、こうした『日本霊異記』の現報譚を蘇生譚に置き換えようとしたという。

まず、宮田尚(1995)は、『日本霊異記』の「現得善惡現報縁」(中巻第5縁)と「現得善惡報縁」(中巻第16縁)を採り上げている。前者は、漢神を祭るために毎年一頭ずつ牛を殺した男が、その罪で冥界に召されたのだが、殺生を反省して実施した放生の功德で生き返ることを許される。後者は、年老いた貧者に食物の施しをすることを拒んだ男が、その報いで冥界に召されたものの、やはり放生の功德で、生き返ることを許される。どちらも、善行としての放生のすすめを意図し

たものである。『今昔物語集』20巻15話及び17話は、これらを因としての放生から、果としての蘇生に話の重心を移行させている。すなわち、放生は蘇生への一階梯でしかない。蘇生が全面に出されることによって、放生は目的から手段へと押しやられた。以上が宮田（1995）の所説である。

『日本霊異記』上巻第30縁と『今昔物語集』20巻16話の話の大筋は変わらない。以下のように要約される。亡妻の訴えで冥界に召された広国は、審問の結果、娑婆に戻ることを許される。帰還にさきだって、冥界での父の状況を実見する機会を得た彼は、責苦にさいなまれた父から救済を求められる。蘇生後、広国は父のために、ひたすら造仏や写経にはげむ。『日本霊異記』上巻第30縁では、主人公は広国の父であり、理不尽に他人のものを奪い取った悪業により、冥界で責苦を受けていることが強調されている。一方、『今昔物語集』20巻16話の主人公は広国である。幼児期に観音経を写経した実績もあり、蘇生をゆるされたことが強調される¹⁷。

現報譚から蘇生譚への移行は、仏教がより当時の人々の死生観に影響を与えたと考えることができる。しかし、現報譚から蘇生譚への移行に、『往生要集』が影響を与えたかどうかについては、さらなる検証が必要であり、今後の課題の一つとなる。一方、古来の日本人の死生観で変わらないものもある。例えば、『今昔物語集』巻第17第27話「越中立山地獄に墮つる女地獄の助を蒙る語」では、僧が立山で女の幽霊に会う。女は、地獄にいるが、地藏菩薩が女の苦を代わって受けているという話である。立山連峰は、山岳信仰の聖地のひとつであり、山中他界観は依然として当時の日本人の心に刻み込まれている¹⁸。こうした古来の死生観と仏教による死生観との融合を指摘した研究もされている。例えば、王玉玲（2009）は、『今昔物語集』の四つの物語を例に、神仏習合の死生観を指摘している¹⁹。

往生要集以後の日本人の死生観の変化は次のようにまとめられる。まず、地獄についてのイメージが定着した。『日本霊異記』においても様々な地獄（他界）が出てくるが、具体的な記載は少ない。これが、『今昔物語集』では、より具体的な記載が多くなった。また、業については、現世利益よりも、より仏教色の濃い死後への関心が強まった。一方、古代日本から変わらないものもある。地獄は、山など、現実の世界と身近なところに存在する。輪廻転生も、業による来世は受け入れられても、輪廻からの解脱を目指すようなことはなかった。

5 考察

古典文学を通して、日本人の死生観の変遷を見てきた。仏教の受容によって、変化した死生観もあれば、変化しなかった死生観もある。

変化した部分については、魂と死体の分離、及び輪廻転生の一部が信じられるようになったことである。すなわち、人は死ねば、魂が肉体から離れ、極楽や地獄に行く。極楽や地獄は、生前の行い、業で決まるが、地獄で罪を償うことができる。その後、現世に転生する。

変化していない部分は、極楽や地獄は、山など現世の身近に存在することである。日本人の思想の根底には、死者は、非常に身近にあると考えられる。

まず、仏教が日本人の死生観に与えた影響において、死体と魂との分離が与えた影響は、非常に大きいように思われる。これが、未分化であれば、死後、魂は腐った死体のイメージから抜け

出すことができない。そうしたイメージのままでは、他界に安楽を望むことはできない。すなわち、他界は黄泉の国から抜け出すことはできない。そうした状況では、黄泉の国や魂は、現世と隔離されなければならない、忌み嫌われる存在になってしまう。仏教によって、魂が死体から切り離されたことにより、死後の姿を自由に想像することを可能にした。

現世の行いによって、来世（極楽や地獄）やその後の転生が決まると、信じられるようになったことも大きい。仏教伝来以前のように、すべての人が、死臭の漂う死霊になり、陰鬱な黄泉の国に行くことが決まっていたなら、現世の期間だけをできる限り楽しく過ごそうとする快楽主義的な考えになる可能性がある。しかし、現世の行いによって、極楽に往生できるとなると、生き方自体が変わってくるように思われる。さらに、たとえ現世での行いが悪く、地獄に行ったとしても、そこで罪を償えるのであれば、絶望に陥ることはない。こうした死生観に立てば、ある程度前向きな人生観ができるように思われる。

また、極楽や地獄についても、人によりそのイメージに差があったり、あるいは、具体的なイメージに乏しかったりすることが考えられる。これが、『往生要集』によって、特に地獄について、詳細な説明が加わり、ある程度共通した地獄のイメージが完成したように思われる。こうした具体的な地獄のイメージは、現世での行いにも大きな影響を与えた可能性がある。

以上、仏教による日本人の死生観への影響について考察してきた。仏教は、日本人が漠然と持っていた死生観に、理論的な根拠や具体性を持たせたように思われる。すなわち、魂、他界、生まれ変わりといったものに、その存在の根拠や具体的なイメージを付与したのではないかと考える。こうした仏教の影響で変化した死生観は、生き方にも大きな影響を与えている。現世での行いを見直すという意味では、倫理観を向上させたと考えられる。また、死後の極楽往生や輪廻転生などによって、自分が消滅するという死の恐怖を緩和したのではないだろうか。その結果、当時の日本人の心を豊かにしたとも考えることができる。

次に、仏教の伝来によっても、変わらなかった死生観について考察する。仏教により、日本人は極楽浄土の世界を受け入れた。しかし、極楽浄土は、本来、西の方十億仏国土先にあるが、日本ではそのような遠方の他界は受け入れられなかった。日本人の他界観では、極楽浄土（地獄も含めて）は、山など現世の身近に存在する。それは、死んだ人も、生きた人々の身近におり、何らかの拍子で、会うことも可能であると考えられた。また、先祖など、死んだ人々が、生きた人々を護るなどという考えも生まれてくる。

輪廻転生についても、その考えは受け入れられても、解脱という考えは希薄である。もちろん、輪廻転生によって人間以外の者に生まれ変わるのは恐怖であるが、現世の行いや、地獄で罪滅ぼしをすることによって、避けられるものであった。

以上、仏教の伝来によっても、変わらなかった死生観について考えてきた。その根底には、死への親近感と、生に対する楽観があるように思われる。身近に死者はおり、生者と死者の境があいまいであり、時間とともに両者は、入れ替わる。すなわち、死者は生まれ変わり、生者は死を迎える。そして、こうした状況を克服するものとしてではなく、受け入れている。一方、仏教は、こうした変化しなかった日本人の死生観にも、貢献しているように思われる。前述したように、仏教による魂と死体の分離がなければ、身近な他界は、これほど親近感をもたなかったであろう。輪廻転生の思想がなければ、生まれ変わりに対して根拠やイメージを持つことはできなかったと

考えられる。その意味では、仏教が、日本人の死生観に与えた影響は極めて大きいと言える。

6 おわりに（本稿の意義と課題）

本稿では、古典文学の中での他界の描かれ方に注目し、それが仏教によってどのように変遷してきたかについて考察してきた。本稿の意義は、古事記から平家物語までの歴史的な流れの中で、日本人の死生観と仏教の影響について分析したことにある。先行研究の多くは、ある特定の古典文学あるいは、2、3の古典文学の比較による、死生観の研究である。歴史的な広がりの中で分析したことが、本稿の意義である。

しかし、残された課題も多い。まず、古典文学の分析において、原典という一次文献ではなく、先行研究による二次文献を用いている。そのため、文献分析におけるオリジナル性や正確性に問題がある。再度一次文献に戻って、分析する必要がある。また、二次文献のみを用いるため、網羅性の問題もある。その時代の死生観を語るのに足る古典文学が網羅されているかどうか、あるいは選出した個々の古典文学内での網羅性も問題となろう。最後に死生観に関する分析の視点についても、課題を残している。フランスの哲学者ウラジーミル・ジャンケレヴィッチは、死を、「一人称の死」（自分の死）、「二人称の死」（近親者の死）、「三人称の死」（他人の死）の3つに分類した。本稿では、「一人称の死」（自分の死）と「三人称の死」（他人の死）の視点から考察を行った。しかし、日本人の死生観には、「二人称の死」（近親者の死）が大きく影響を与えていると考えられる。こうした視点からの分析が今後の課題となる。

注

- 1 大東俊一（2011）「日本人の他界観の構造—古代から現代へとつながるもの」『法政哲学』（7） p.24
- 2 王玉玲（2009）「神仏習合の死生観：奈良・平安期において」『創価大学大学院出現コレクション』第31号
- 3 久野昭（1997）『日本人の他界観』吉川弘文館 p.17
- 4 山折哲雄（2007）『無常の風に吹かれて（山折哲雄セレクション 生きる作法1）』小学館 p.34
- 5 柳田國男（1945）「先祖の話」『柳田國男全集13』（1990）ちくま文庫 p.170
- 6 久野昭（1997）『日本人の他界観』吉川弘文館 p.17
- 7 新谷尚紀（2000）「死とケガレ」『往生考』宮田登・新谷尚紀編 小学館 p.206
- 8 久野昭（1997）『日本人の他界観』吉川弘文館 pp.37-38
- 9 小林真由美（2009）「中有と冥界：『日本霊異記』の蘇生説話（工藤力男教授退職記念）」『成城國文學論集』32 pp.33-52
- 10 三浦佑之（2000）『日本霊異記の世界—説話の森を歩く』角川学芸出版 pp.206-217
- 11 出雲路修（1988）『説話の世界』岩波書店 pp.244-246
- 12 佐原 作美（1998）「日本霊異記における転生譚の構造」『駒沢短大國文』28 pp.1-16
- 13 小池長之（1972）「往生要集と往生伝の思想」『日本人の生死観』宗教思想研究会編 大蔵出版 pp.45-69
- 14 久野昭（1997）『日本人の他界観』吉川弘文館 pp.134-137
- 15 佐々木馨（2002）『生と死の日本思想—現代の死生観と中世仏教の思想』トランスビュー p.214
- 16 宮田尚（1995）「現報譚から蘇生譚へ：今昔物語集における読み替え」『日本文学研究』30号 pp.77-88
- 17 宮田尚（1995）「現報譚から蘇生譚へ：今昔物語集における読み替え」『日本文学研究』30号 pp.77-88

18 馬淵和夫（1987）『日本の説話二』大修館書店 pp.147-150.

19 西沢正史（訳者）（2005）『現代語で読む歴史文学 平家物語（一）』勉誠出版 pp264-265

（付記）本稿の作成に当たり、西本照真先生及び査読者から、大変貴重な助言をいただいた。ここに記して深く感謝申し上げます。